

De la Land Ethic aux éthiques du care

Raïd Layla

▶ **To cite this version:**

Raïd Layla. De la Land Ethic aux éthiques du care. Sandra Laugier. Tous vulnérables. L'éthique du care, les animaux et l'environnement, Payot, pp.57-87, 2012, 2-228-90725-1. halshs-01445345

HAL Id: halshs-01445345
https://shs.hal.science/halshs-01445345

Submitted on 10 Apr 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

DE LA *LAND ETHIC* AUX ÉTHIQUES DU *CARE*

LAYLA RAÏD

TABLE DES MATIÈRES

1. États des lieux 1
2. Le care : jusqu'où s'étend-il ? 3
3. Ressources humaines et non-humaines 5
4. Décentrement 8
5. Leopold care-taker 10
6. *Care* et protection 14
7. *Care* et *wilderness* 16
Références 17

1. ÉTATS DES LIEUX

À la suite de la prise de conscience de la crise environnementale dans les années 1960, les éthiques environnementales se sont développées pour constituer une branche à part entière de la philosophie morale. Elles sont, pour la plupart, centrées autour de la question de valeur et de la remise en cause de l'idée moderne d'une neutralité axiologique de la nature, elle-même douée dans le cadre moderne d'une valeur simplement instrumentale plutôt qu'intrinsèque : la nature, les êtres naturels n'ont pas de valeur en soi, mais relativement aux besoins humains. De leur point de vue, la défense de l'environnement exige ainsi la remise en cause de ce qu'on peut appeler un anthropocentrisme moral, selon des modalités plus ou moins radicales suivant le décentrement opéré. Une des questions déterminantes est celle du type d'entités susceptibles de porter la valeur, des organismes biologiques à l'écosystème. Un panel varié de positions, du biocentrisme à l'écocentrisme, structure le débat[1].

L'éthique environnementale croise actuellement un autre domaine des recherches anglophones en philosophie morale : celui des éthiques du *care*. Contextualistes et enracinées dans la relation vivante à autrui, les éthiques du *care* se sont construites principalement en Amérique du Nord, contre le modèle dominant la philosophie politique et morale contemporaine de langue anglaise, celui d'éthiques universalistes concevant la moralité comme application de principes impartiaux, et, accidentellement seulement, comme mise en œuvre d'affects et de pratiques. Leur

∗ Version preprint. *in* S. Laugier (ed.), *Tous vulnérables. L'éthique du care, les animaux et l'environnement*, Payot, 2012.

[1] *cf.* pour un état des lieux C. Larrère, *Les philosophies de l'environnement* [11] et H.-S. Afeissa, *Éthique de l'environnement* [2].

développement est associé à une réflexion sur le genre : elles ont pris leur essor à la suite de la psychologie du développement moral de Carol Gilligan [8], qui oppose selon une frontière de genre les éthiques du *care* (empiriquement associées à la vie morale des femmes) et de la justice (modèle de l'éducation masculine du jeune garçon). Il s'agit de situer l'éthique dans l'ordinaire des vies, comprises sous le chef du lien et de l'interdépendance d'êtres humains vulnérables, à contre-courant des modèles tant d'une éthique de l'obligation d'un côté, que des éthiques conséquentialistes de l'autre : le calcul *a posteriori* des secondes et l'abstraction rationaliste des premières mettent en dehors de ce qui est proprement moral l'ensemble des relations de proximité telles qu'elles sont vécues et pratiquées, où la vulnérabilité ordinaire est pourtant quotidiennement prise en charge, des soins du corps à la préparation des repas ou aux travaux ménagers. Le concept de *care* joue un rôle de révélateur social et politique : non seulement souci de l'autre, mais, concrètement, soins apportés à l'autre, matériels et affectifs, dont la distribution s'échelonne de la famille aux institutions privées et publiques du *care* ; soins délivrés en un travail, rémunéré ou non, souvent largement dévalorisé et rendu invisible, sinon naturalisé.

Les éthiques du *care* se donnent pour objet de décrire les forces de relégation sociales et politiques qui président à cette invisibilité, tout en proposant une reconfiguration conceptuelle servant d'outil pour les désamorcer : la vulnérabilité et l'interdépendance sont opposées à l'abstraction d'êtres humains isolés, indépendants, dont la confrontation raisonnée serait à l'origine du lien social, selon l'image de Hobbes. La responsabilité est ancrée dans la *responsiveness* des humains aux besoins de leurs semblables, en une réappropriation de l'idée de nature humaine. Le sens du contexte et du récit de soi est opposé à l'impartialisme. L'importance constitutive de l'émotion et l'imagination pour la vie morale est affirmée contre le recours proposé soit à la raison, soit au calcul, comme seul lieu où les humains pourraient s'entendre dès que le clos familial est franchi.

Les éthiques du *care* sont ainsi plus largement un projet de société visant à mettre la réflexion sur les vulnérabilités et les liens sociaux au centre non seulement d'un travail sur la vie morale, mais également d'un travail sur la définition des limites du politique. Une série de développements a ainsi suivi la première partition de Gilligan, qui prenait le point de départ de la famille et des liens parentaux : conceptions politiques du *care* pensé comme travail par delà la différence des genres [13, 14, 22] ; dépassement de la dualité *care* / justice pour une pensée de leur complémentarité, en une critique du libéralisme politique et moral [3, 9, 10, 16, 17].

Le croisement entre éthiques du *care* et de l'environnement est fructueux pour les deux domaines : en déplaçant le questionnement de la valeur de l'objet aux relations que nous entretenons avec lui, les réflexions sur le *care* peuvent fournir de nouveaux arguments et concepts aux pensées de l'environnement. Cela suppose une extension du *care* au monde non-humain selon des modalités qui sont à construire. Réciproquement les éthiques environnementales ont développé, indépendamment, une pensée de la responsabilité envers ce vaste ensemble que l'on appelle du nom de nature. Quels liens avec le *care* dans les relations humaines ? Comment en général les deux ensembles de réflexion éthique peuvent-ils se nourrir l'un l'autre ?

Ce chantier est vaste et actuellement en cours d'élaboration. Il s'est très récemment ouvert sous cette forme, même si le *care*, indépendamment de son éthique éponyme et avant le développement de celle-ci, entrait déjà en jeu dans bien des caractérisations de notre relation à divers êtres ou entités naturels. Mais si le *care* était là, il ne l'était pas sous la forme centrale que les

éthiques du même nom lui ont donné. Je défendrai ici l'importance du *care* dans la dimension pratique de certaines éthiques environnementales. Si cela est juste, une relecture est possible des concepts plus fondamentaux de respect et de valeur situés à l'épicentre de ces pensées de l'environnement. Cette relecture sera assurément anthropocentrée, puisque, dans les perspectives de *care*, la valeur pour nous autres humains naît de nos pratiques. Elle ne sera cependant pas un anthropocentrisme moral : l'objet de nos pratiques, acquérant ce faisant de la valeur à nos yeux, sera tant humain que non-humain.

Dans ce vaste chantier, je proposerai une confrontation particulière : entre la *Land ethic* d'Aldo Leopold, défendue dans ce classique de la littérature environnementale qu'est l'*Almanach d'un comté des sables*[2] (1949), et la pensée éthique et politique du *care* défendue par Joan Tronto dans *Moral Boundaries* (1993).

Leopold et Tronto appartiennent *a priori* à deux mondes intellectuels bien différents. D'abord, par le confluent méthodologique où ils ont choisi de penser : celui de la littérature environnementale et de l'écologie scientifique d'un côté, et de l'autre celui de l'histoire de la philosophie politique et morale et des sciences politiques contemporaines. Ensuite, par leurs objets : les pratiques forestières d'abord, puis, plus généralement, la nature américaine non investie par les villes d'un côté, et de l'autre, l'ensemble des soins portés aux personnes humaines, dépendantes ou non, sous les formes diverses qu'ils prennent (sanitaires, alimentaires, psychologiques, éducatives,...) et dans les différents lieux de leur application (domestique, professionnel, sphère publique, relations internationales,...).

Mais la différence n'a jamais entraîné l'exclusion mutuelle : la défense de l'environnement inclut (à tout le moins) celle des animaux humains que nous sommes, entre autres membres de la communauté biotique ; et un *care* responsable aux personnes inclut aujourd'hui une prise en compte de la qualité de leur « environnement ». Le soutien des jeunes vies humaines ne pourrait manquer de prendre une couleur tragique, si la menace écologique apparaissait aux *care-givers* comme irrévocable.

Des inclusions réciproques partielles ne constituent cependant pas une identité. Il s'agit de les explorer plus avant.

2. LE CARE : JUSQU'OÙ S'ÉTEND-IL ?

Joan Tronto propose dans *Moral Boundaries* une réflexion politique sur le *care* montrant à l'œuvre dans les sociétés actuelles une fragmentation du *care* suivant des lignes de pouvoir. Cette fragmentation assure la relégation symbolique du *care* au rang d'activités secondaires, tant au niveau politique qu'éthique[3]. Tronto la montre à l'œuvre en distinguant quatre phases dans le *care*, « analytiquement distinctes, mais intimement liées » [22, pp. 147–149]. Cette analyse se révèlera féconde pour notre problématique de jonction avec les éthiques environnementales :

(1) *caring about* : dans la première phase, on reconnaît, pour un cas donné, la nécessité du *care*, en reconnaissant l'existence d'un besoin (*need*), auquel il faut répondre.

[2] Les citations en sont la plupart du temps en français, sauf besoins spécifiques de la démonstration. J'ai parfois modifié la traduction.

[3] *Cf.* sur cette fragmentation, *cf.* mon « *Care* et politique chez Joan Tronto » [21].

(2) *taking care of* : dans la seconde phase, on « prend la responsabilité », une fois identifiés le besoin ainsi que le type de réponse approprié.
(3) *care giving*, l'activité de soin proprement dite : on répond par un certain travail au besoin identifié, avec les moyens mis en place. (Donner de l'argent, par exemple, n'entre pas dans cette catégorie, mais dans la précédente.)
(4) *care-receiving*, réception du *care*. Cette étape permet la définition interactive d'un bon *care*, et, de manière générale, l'élaboration de standards à tenir.

On peut prendre des responsabilités (phase 2) sur le fondement du souci (phase 1) que l'on a pour ses proches, ou pour tel groupe défavorisé, sans être impliqué du tout dans le travail concret du *care-giving* (phase 3), qu'on pourra laisser faire par d'autres. Tronto montre comment nos sociétés dévalorisent, symboliquement et matériellement, ce travail de *care-giving*, pour accorder valeur maximale aux deux stades précédents. Cette division est aussi celle qui partage une grande partie des travaux masculins et féminins : le père de la famille traditionnelle têtue, qui n'est pas revisitée par le partage des tâches domestiques, est concerné seulement par les phases 1 et 2 ; la phase 3 relève, pour sa plus grande part, de la mère et de ses éventuelles aides (autre membre de la famille, employée).

Tronto propose dans ce même ouvrage, en collaboration avec B. Fisher[4], une définition se voulant la plus générale possible du *care*, de telle sorte que ces analyses doivent porter au-delà des seules relations entre personnes :

> Au niveau le plus général, nous suggérons que le *care* soit considéré comme *une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre « monde », de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend notre corps, notre soi et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à entrelacer en un réseau complexe de soutien à la vie.*. [22, p. 142]

Tronto commente et précise cette définition par plusieurs remarques. Premièrement donc, le *care* n'est pas restreint à l'interaction humaine avec les autres :

> Nous y incluons la possiblité que le soin s'applique non seulement aux autres, mais aussi à des objets et à l'environnement. [22, p. 143]

Elle commente cette première caractéristique en établissant dans une note le lien avec la pensée environnementaliste. Elle y renvoie en particulier à l'écoféminisme[5].

Deuxièmement et conséquemment, suit un point crucial pour comprendre comment la jonction entre pensées du *care* et de l'environnement peut avoir lieu : le *care* n'est pas pensé sur le modèle de la relation dyadique mère-enfant. Le *care* de Tronto diffère en cela substantiellement de celui des théoriciennes du *care* maternel comme Noddings, dont elle se démarque. Le *care* est originairement, et non secondairement, tourné tant vers l'enfant propre s'il existe, que vers le monde

[4]B. Fisher et J. Tronto, « Toward a Feminist Theory of Care » [7], in E. Abel et M. Nelson (dir.), *Circles of Care : Work and Identity in Women's Lives* [1].

[5]Citons parmi les plus influentes philosophes de l'écoféminisme : V. Plumwood, *Feminism and the mastery of Nature* [18], *Environmental Culture : The Ecological Crisis of Reason* [19] et K. Warren, *Ecological Feminism* [23], *Ecofeminist Philosophy : A Western Perspective on What It Is and Why It Matters* [24]. Pour une présentation succincte en français des thèses de l'écoféminisme, *cf.* K. Warren, « Le pouvoir et la promesse de l'écoféminisme » [25].

dans lequel on vit, qui en tout état de cause est donné — avec l'ensemble de ses composantes, le simple soi n'en étant pas la moindre. La dyade mère-enfant est elle-même interpellée par Tronto comme une image romantique de cette relation même, là où l'anthropologie nous apprend que rares sont les sociétés où la mère ayant porté l'enfant dans son ventre en est l'unique *care-giver* [22, p. 144]. Prendre semblable dyade pour modèle, elle-même une idéalisation qui peut bien avoir ses attraits pour tel(le) ou tel(le) parent(e) et motiver un type particulier de parentalité, a le défaut de masquer par ailleurs la place et l'objet réels d'autres activités de *care* dans nos vies : du soin que « nous » (pas tous) prenons de nos lieux de vie, aux « services » de *care* rendus à des personnes se concevant comme parfaitement « indépendantes », tirant profit d'une organisation où le *care* dont elles dépendent en réalité pour leur subsistance est réduit à la condition de simple service, acquis sinon payé, dont on pourrait comme se passer — vaine illusion d'êtres qui ne dépendraient de personne, sinon de rien, puisque ce qui est acheté ou acquis est remplaçable.

Troisièmement, selon cette définition, le *care* est culturellement défini et variera selon les cultures. Quatrièmement, il existe dans la durée, qu'il s'agisse d'une activité précise ayant une durée limitée, ou, plus largement, des pratiques au long cours attachées au bon développement de la vie quotidienne. Étant une activité inscrite dans la durée, le *care* s'entend aussi comme disposition. Fort de ces différentes caractéristiques (objet humain ou non-humain ; activité intégrée au sein d'un réseau complexe ; caractère culturel, construit, modifiable ; dimensions durative et dispositionnelles), le *care* de Tronto est un concept opérationnel dans le cadre d'une éthique environnementale. Comment ? L'activité de soin que nous avons toujours eu pour notre milieu de vie est le fondement sur lequel l'extension de l'éthique du *care* à l'éthique environnementale peut être faite.

3. Ressources humaines et non-humaines

Ce ne sont pas les textes de l'écoféminisme que j'étudierai ici pour opérer la jonction entre éthiques du *care* et de l'environnement. Je prendrai la voie détournée qui consiste à revisiter les classiques, l'*Almanach* de Leopold en l'occurrence — un livre d'homme, déroulant, d'un point de vue masculin ne se mettant pas lui-même, selon les usages de l'époque, en perspective, les thèmes américains de la vie dans les bois d'un forestier : solitude, contemplation, chasse et pêche. Les femmes sont peu présentes dans cet *Almanach*, indifférent aux luttes féministes américaines de la première moitié du XXème siècle. Elles n'apparaissent pas comme actrices spécifiques du genre de défense de la nature, ou de vie dans la nature, qu'il décrit, même s'il n'y a rien non plus qui signifie littéralement quelque exclusion que ce soit : elles ne sont simplement pas objet central de son regard dans cet ouvrage, et apparaissent via la famille. Le lecteur lit la présence de l'épouse, de la fille, de l'écrivain dans la description d'une famille qui partage avec lui le bonheur éprouvé à l'observation des oiseaux :

> J'étais propriétaire de ma ferme depuis deux ans déjà lorsque j'appris qu'on peut y observer, tous les soirs d'avril et de mai, une danse céleste au-dessus des bois. Depuis que nous avons fait cette découverte, ma famille et moi ne manquons pas une seule représentation. [15, p. 52]

Si la figure du pionnier est importante dans l'*Almanach*, il n'y est pas dit grand chose de ce que pouvait être une pionnière américaine :

> Dans les années 1840, un nouvel animal, le colon, intervint dans la bataille de la Prairie. Ce n'était pas du tout délibéré de sa part ; mais, en labourant ses champs, il en fit juste assez pour priver la Prairie de son allié immémorial : le feu. [15, p. 49]

L'histoire des démêlés des humains avec la nature américaine telle que racontée par Leopold apparaît largement comme une affaire d'hommes. Qu'on me permette de reprendre, avec une légère ironie, cette interrogation de Leopold à propos de la « danse céleste » des bécasses :

> (…) quelle que soit l'attention avec laquelle on étudie les mille petits drames qui se jouent dans les bois et dans les prés, on ne connaîtra jamais tous les éléments qui permettraient de comprendre parfaitement ne serait-ce qu'un seul d'entre eux. Ce que je ne sais toujours pas, à propos de la danse céleste, c'est : où se trouve la dame ? Et quel est son rôle, à supposer qu'elle en ait un ? [15, p. 55]

En effet, où se trouve la dame ? Il était nécessaire que vienne à se développer, par exemple sous la forme de l'écoféminisme, la question de la place des femmes (et de certaines femmes) dans l'écologie, sa définition, son histoire, ses pratiques. Alors que ce thème importe peu dans la démonstration de Leopold, pourquoi avoir choisi l'*Almanach*, quand le féminisme est un ressort essentiel des éthiques du *care* ? Le rapprochement que j'opérerai fonctionnera sur le fondement d'autre chose que ce point aveugle du texte de Leopold, qu'il convient de lire pour ce qu'il offre : il s'appuiera sur la description minutieuse de la vie quotidienne qu'il propose dans la première partie de son ouvrage, à partir de laquelle s'érige, dans la dernière partie, sa *Land ethic*. La description mois par mois des activités et des observations de Leopold contient une dimension de *care* qui sera le fondement de ma comparaison.

Nuançons cependant notre point sur l'absence des femmes dans l'*Almanach*.

Première nuance, on trouve un ton sous-jacent ténu et rare, mais bien là, de sollicitude pour les travaux féminins. Dans la première partie de l'ouvrage, est évoquée la lessive, au détour d'une description des fermes abandonnées de son domaine :

> She who used this washboard, its corrugations worn thin with many Mondays, may have wished for a cessation of Mondays. [15, p. 61]

… étonnamment rendu dans la traduction française en des termes rajoutant au « féminin » de la scène, où celle qui lave « s'agenouille » et où la planche ondulée a des « cambrures » :

> La femme qui s'agenouilla devant cette planche à laver aux cambrures usées par d'innombrables lundis a peut-être souhaité la fin des lundis, et vite. [15, p. 84]

Un mois plus tard, cependant, « Novembre », la femme est renvoyée, via son ascendant sur le fermier, du côté du confort moderne, c'est-à-dire d'une des sources des maux actuels que la civilisation fait subir à la nature :

> À mes yeux, un vieux cotonnier est le plus grand de tous les arbres parce que, dans sa jeunesse, il donnait de l'ombre aux bisons et portait une auréole de pigeons (…) Mais la femme du fermier (et donc le fermier lui-même) méprise tous les cotonniers parce que l'arbre femelle obstrue au mois de juin les contre-portes de son duvet pelucheux. Le dogme moderne, c'est le confort à n'importe quel prix. [15, p. 100]

Nous nous éloignons là de tout écoféminisme, mais considérons *a contrario* une deuxième nuance à notre constat de la faible présence des femmes dans l'ouvrage de Leopold. Elle est conséquente : il s'agit de la virulente introduction de la dernière partie, celle qui déploie les éléments de la *Land ethic*. Leopold inaugure son plaidoyer pour une défense de la « communauté biotique » avec l'exemple brutal du statut des femmes esclaves dans l'*Odyssée* d'Homère :

> Lorsque Ulysse, tel un dieu, s'en revint de la guerre de Troie, il pendit à une seule corde douze jeunes esclaves de sa maisonnée qu'il soupçonnait de s'être mal conduites pendant son absence.
>
> Le geste n'impliquait pour lui aucune question morale. Ces filles étaient sa propriété. Le bon usage de la propriété était à l'époque, tout comme maintenant, une affaire de convenance personnelle, non une affaire de bien et de mal. [15, p. 255]

Leopold suggère par cet exemple que l'histoire de l'éthique est aussi celle de l'extension de son champ, de la femme esclave à la Terre. Il pense cette extension dans un cadre évolutionniste[6] : « un processus d'évolution écologique », où la coopération entre individus est repensée en termes de « symbiose », réinscrite dans son environnement terrestre. Il n'existe pas, constate-t-il, à la date où il écrit et dans la société qui est la sienne, d'éthique « chargée de définir les relations de l'homme à la terre, ni aux animaux et aux plantes qui vivent dessus » [15, p. 257]. S'il y a toujours eu des penseurs s'exprimant contre le principe de spoliation de la Terre, cependant la société (sous-entendu : américaine, occidentale) ne s'est jusqu'alors pas entendue sur un projet éthique prenant la Terre pour objet. Leopold considère le mouvement écologique de son époque comme l'embryon d'une telle éthique.

Il convient de souligner que l'entrée en matière sur l'inexistence éthique des esclaves d'Ulysse est proche à certains égards de l'argumentaire écoféministe. L'écoféminisme entend rapprocher, malgré les différences et en connaissance de cause, les traits des sociétés humaines permettant une domination masculine sur les femmes, de la manière dont nos sociétés se sont développées sur un principe d'exploitation de la nature : si le corps de *toutes* les femmes n'est pas quelque simple gisement à exploiter, et si la nature n'est pas non plus pur gisement minier dans la manière dont les êtres humains des sociétés développées la vivent aujourd'hui et l'ont vécue dans l'histoire, il est clair que des processus de domination parallèles se sont développés tout au long de ces derniers millénaires tendant autant à une appropriation (un arraisonnement) du corps des femmes d'un côté, qu'à une relation de pur usage de la Terre de l'autre. L'idée d'une femme plus nature que culture (quoi que cela veuille dire) est un topos de l'histoire occidentale récente : l'écoféminisme fait le pas suivant de montrer comment la « nature », de la femme ou de la nature elle-même, est ce qui, dans les sociétés comme les nôtres, se donne à exploiter.

Alors que Leopold pose une (juste) différence entre le statut de Pénélope et celui des femmes esclaves, le féminisme n'oubliera pas les similarités : l'épouse appartenait certes à la sphère éthique… mais pourvu que son corps soit propriété exclusive d'un mari libre, quant à lui, de l'usage de son corps. Ce faisant, reste pour Leopold que la nature a dans nos sociétés (encore, et violemment, 50 ans après ce texte) le statut des femmes esclaves d'Ulysse : celui de ressources.

Notons que Leopold ne fait pas référence aux esclaves mâles, tout autant marchandises que leurs consœurs dans la Grèce d'Homère : cela demande une explication. On peut se demander

[6] *Cf.* sur l'inspiration darwinienne de Leopold, J. B. Callicott, *In Defense of Land Ethic : Essays in Environmental Philosophy* [5].

si le trope même de l'assimilation de « la femme » à la nature n'a pas joué ici dans la manière dont Leopold veut souligner la violence des sociétés actuelles face à notre milieu de vie — on pense au thème sous-jacent du viol de la terre par les sociétés mécanisées (*cf.* l'Amérique disparue du pionnier Daniel Boone est dite *in the full bloom of her maidenhood* [15, p. 291]). Mais rappelons, par-delà l'usage de ce trope, que la nature humaine comme ressource se décline au féminin comme au masculin. L'écoféminisme ne peut que faire sien le croisement actuel où se situent les problématiques féministes : celui où se croisent la domination masculine, la domination de classe, et la domination fondée sur l'origine « ethnique » — si on veut bien entendre par « ethnique » un terme générique renvoyant aux traits physiques, couleur et caractéristiques y associées ; on dira aussi, à l'américaine, raciale, quand bien même ce terme est lourd de connotations, précisément, racistes.

4. DÉCENTREMENT

Il serait bien étonnant que l'extension du champ de l'éthique ne conduise pas à une refonte des concepts centraux, si cette extension doit être réelle, et non pas *mere lip-service* : l'objet lui-même change de « nature », et la relation elle-même à l'objet change. L'objet esclave perd sa condition de ressources pour devenir être humain de plein droit ; l'objet nature doit perdre sa condition de ressource pour devenir notre communauté au sens large, dont nous ne sommes qu'un des membres, et à laquelle nous devons le respect [15, p. 259]. Rappelons-nous que l'abolition de l'esclavage au XIXème siècle a laissé place dans le monde contemporain à une horreur de l'esclavage, perçu comme sacrilège. Notre époque n'en est pas encore au partage d'un tel sentiment d'horreur sacrilège face à l'exploitation de la nature, mais les consciences se sont clairement éveillées depuis la publication de l'*Almanach* en 1949, qui lui-même enregistre et salue les premières prises de conscience écologiques du début du XXème siècle (comme, par exemple, la protection de certains oiseaux migrateurs, ou la limitation, plus ou moins bien pensée, des pratiques de chasse).

Cette extension du champ de l'éthique demandée par Leopold n'est ainsi pas simple ajout de nouveaux cercles concentriques : c'est le centrage même sur l'humain qui est défait dans la *Land ethic*. Le dernier chapitre de l'*Almanach* part ainsi de l'idée que l'interdépendance des individus est au fondement de toute éthique, et propose de penser l'interdépendance non plus seulement via l'idée du social, mais encore via celle de ce qu'il appelle la communauté biotique, c'est-à-dire la communauté des vivants prise avec ce qui permet le maintien et la perpétuation de la vie : sols et eaux. Cet ensemble, Leopold l'appelle encore *the land*, une pyramide formée par *soils, waters, plants, animals* [15, p. 239]. La nouvelle éthique y trouve alors son nom : une éthique du sol, de la terre — expression inutilisable en français pour des raisons d'histoire politique. Pour éviter ces connotations, on dira une *Land ethic*[7].

En étendant ainsi la valeur à la communauté biotique, Léopold réouvre la possibilité de points de vue balayés par la modernité, dont l'anthropocentrisme moral apparaît dès lors comme un impensé. Notons, cependant, qu'il ne faut pas faire une caricature de la « modernité », qui rendrait impensable l'apparition, depuis le cœur même de ses pratiques scientifiques et techniques, du

[7] *Cf.* C. et R. Larrère, *Du bon usage de la nature, Pour une philosophie de l'environnement* [12, n558, p. 346]. Suivons leur proposition de ne pas traduire ce qui ne peut l'être qu'en créant de préjudiciables malentendus.

décentrement dont nous parlons : c'est la double histoire, résolument moderne, des sciences de l'univers et des théories de l'évolution, qui ont d'abord peu à peu érodé la centralité de l'homme ; c'est cette histoire qui rend possible le fait qu'un Leopold puisse *en fin de compte* (*cf.* « *The Upshot* », titre du dernier chapitre du livre, qu'on peut traduire par cette expression) placer l'homme au rang des ours et des ratons-laveurs, entre autres omnivores de la communauté biotique[8].

L'éthique de Leopold, avec son décentrement, ouvre une pensée différente du type de relations qu'on entretient à ce qui est digne de considération morale :

> Une chose est juste lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique. Sinon elle est mauvaise (*wrong*). [15, p. 283]

Où la préservation s'oppose à l'exploitation, et où l'éthique environnementale apparaît bien différente d'une certaine pensée du développement « durable », dans laquelle la nature est encore objet d'exploitation, quand bien même raisonnée[9] :

> La montagne qu'il faut déplacer pour libérer le processus vers une éthique, c'est tout simplement ceci : cessez de penser au bon usage de la terre comme à un problème économique. Examinez chaque question en termes de ce qui est éthiquement et esthétiquement juste autant qu'en termes de ce qui est économiquement avantageux. [15, p. 283]

Le lien avec les éthiques du *care* s'établit ici. La préservation est très proche du *care* compris au sens élargi proposé par Tronto ; elle a la même visée : « maintenir, perpétuer, réparer ». Mais il n'y a pas identité pour autant, nous reviendrons sur la distinction.

Explorons d'abord les éléments qui plaident en faveur d'une proximité importante des éthiques du *care* et de la *Land ethic* (nos deux dernières sections exploreront leurs différences). La définition du *care* proposée par Tronto à partir du « monde » dans lequel nous vivons est animée d'un mouvement de décentrement comparable à celui de l'éthique de Leopold : sa généralité dépasse les limitations historiques à l'être humain. En l'occurrence, chose qui caractérise les éthiques du *care*, le décentrement ne s'opère que secondairement par le type d'objet portant la valeur : il s'opère en premier lieu par le type d'activité (de *care* précisément) développée à l'égard de l'objet. Dans les éthiques du *care*, l'examen est déplacé vers la relation active de *care*, en lieu et place d'un examen premier de l'objet censé porter la valeur. La valeur réside dans ce avec quoi nous entretenons un certain type de relation, et nous pensons la valeur par l'intermédiaire d'une description de cette relation.

L'attention unique à l'objet y est vue comme une opération philosophique contribuant à masquer l'importance de la relation à l'objet, et, pour une formulation plus concrète, à masquer le travail quotidien en quoi consiste parfois cette relation, travail souvent effectué par des personnes dominées. Le fait de saisir l'éthique sous la catégorie de la relation, plutôt que de l'objet, a ainsi dans ce cadre *ipso facto* un sens politique. Un des points essentiels de *Moral Boundaries* est

[8] *Cf.* C. Larrère, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, sur les nuances à apporter aux critiques trop rapides de la modernité [12].

[9] Notons cependant que Leopold entend bien les arguments indépassables de la misère humaine, dès l'avant-propos à l'*Almanach* : « [L]es êtres sauvages, je l'admets, n'avaient que peu de valeur humaine jusqu'à ce que la mécanisation nous assure d'un solide petit-déjeûner et que la science nous dévoile le drame de leur origine et de leur façon de vivre. Le conflit se réduit donc à une simple question de degré. Nous autres minoritaires croyons voir une loi des rendements décroissants en progression constante ; nos adversaires ne voient rien de tel. » [15, p. 13]

d'argumenter en faveur d'un sens politique du *care* : ce sens politique apparaissait en filigrane chez Gilligan, via par exemple la question de l'avortement occupant toute la seconde partie de *In a Different Voice*, mais n'y était pas thématisé comme telle, au contraire, puisque le *care* y restait largement associé à la vie des femmes considérée dans le privé des soins quotidiens et des relations prochaines.

Que la *Land ethic* soit une éthique de la relation concrète apparaît de manière claire dans la définition du juste qu'elle construit. Le *definiendum* trouve en effet son *définiens* dans l'ordre de l'action et du travail : préserver. L'*Almanach d'un comté des sables* est construit tout entier sous l'angle de la relation : il débute par le compte rendu mois par mois, le plus concret qui soit, des relations avec la nature qu'entretiennent Leopold et sa famille dans leur ferme du Wisconsin, près des bois, une nature pensée sous le chef de la communauté.

5. LEOPOLD CARE-TAKER

Cette relation à la nature est pensée selon les seules modalités où elle existe vraiment pour nous : celles du proche et de l'ordinaire, la ferme, le jardin, les bois. L'exotique, le lointain, le grandiose sont présents, mais atteints via le retour, minutieusement observé, des oiseaux migrateurs. La fin de l'ouvrage s'élèvera contre le tourisme de la nature grandiose, symbolisée par la recherche du trophée : trophées de chasse ou photographies peuvent être autant de manières de passer à côté d'un véritable plaisir de la nature. Mais ce désir de nature à l'arrière-plan de ce qui pour lui est un échec, voilà en quoi Leopold croit, et qu'il croit inhérent à l'être humain : un enfant indifférent à l'animal est un cas pathologique selon lui. C'est ce sur quoi il table, pourrait-on dire aussi. Il le respecte donc et le considérera malmené par diverses manières (lucratives) de « retourner » à la nature : l'observation des adventices dans un jardin de ville le nourrirait mieux, où l'on verrait les chemins que se fraie la nature végétale et ses insectes au cœur des villes. Contre le tourisme de la nature grandiose, il s'agit de cultiver *a sense of husbandry*, écrit Leopold fidèlement à la posture masculine adoptée dans l'ouvrage [15, p. 292]. Originellement ce terme renvoie au travail du *husband*, bon intendant de son bout de terre. *Husbandry* signifie dès lors « agriculture », mais aussi, c'est le sens de Leopold, *good, careful management of resources ; economy*[10].

Quelles sont ces relations à travers lesquelles Leopold pense la valeur ? On notera qu'une part importante de sa pratique de la nature relève de l'observation et de la contemplation, ainsi que de la chasse et de la pêche, plutôt que d'un travail, qui relèverait au premier abord, du *care*. La description de semblables bonnes pratiques est présente, mais une place moins grande lui est allouée. On pourrait objecter sur ce fondement que décrire son bonheur dans la nature, en poursuivant ce qu'il en reste de sauvage, n'est pas demander qu'on lui prête attention, qu'on en prenne soin, qu'on développe à son égard tout cet ensemble de travaux qu'on appelle du nom de *care*. Et que par conséquent on serait chez Leopold assez loin d'une éthique du *care*.

Mais ce serait une lecture à côté de ce que Leopold propose : précisément qu'on voie l'intime connection entre les problèmes du bon usage de la terre (le souci environnemental principal, qu'il rappelle dans son avant-propos) et celui d'une vie heureuse en son sein. En cela il s'agit au sens

[10] American Heritage Dictionary, 2nd College ed. 1982

classique d'une éthique, qui pose la question de ce que c'est que de bien vivre. Sa défense du bon usage consiste, courageusement, en l'exposition autobiographique de sa propre vie au sein d'une nature qu'il a aimée, parfois mal aimée, le bon usage étant l'apprentissage d'une vie entière et de générations successives. Dans le célèbre « Penser comme une montagne » [15, p. 168–173], il explique la difficulté à percevoir et comprendre ce qui fait l'équilibre d'une communauté naturelle donnée en racontant tout le temps qu'il lui fallu pour comprendre sa communauté proche : comment il a d'abord à tort considéré le loup comme l'ennemi de la montagne, en a tué dans sa jeunesse sans discrimination, *full of trigger-itch*, pour finalement revenir à la pensée de la complexité de l'équilibre biotique, au spectacle du sur-développement, fort préjudiciable aux jeunes arbres, de la proie naturelle du loup : le cerf.

L'amour de la nature, et le plaisir qu'on en tire, sont ainsi intimement liés, mois après mois, à un plaidoyer pour de bonnes pratiques de la nature. Prenons quelques exemples dans la première partie de l'*Almanach*, où les pages de contemplation s'achèvent par un appel aux bons usages.

« Février » commence par énoncer les dangers spirituels de ne pas posséder une ferme, précisant le sens de cette *husbandry* :

> Le premier est de croire que la nourriture pousse dans les épiceries. Le second, de penser que la chaleur provient de la chaudière. [15, p. 22-23]

Pour contrer l'un et l'autre, un jardin, et une après-midi consacrée à couper le bois, de l'abattage de l'arbre à la préparation des bûches, desquelles on se chauffera. Il y a une vertu (écologique) à comprendre au moins une fois à la sueur de son front le lien entre le confort et le lieu d'où il vient : nature et travail. Les pages de « Février » sont une longue séquence descriptive consacrée au sciage (à plusieurs mains) du « bon chêne », dont les sillons marquant l'âge sont l'occasion d'ouvrir une remontée historique dans l'histoire des blessures faites à la nature sauvage du Wisconsin – une illustration de l'interprétation écologique de l'histoire humaine que Leopold en dernière partie appelle de ses vœux [15, p. 259sqq]. C'est le procédé de la prétérition que choisit Leopold, le bon chêne développant ramure et sillons, indifférent aux combats qui ont lieu autour de lui, entre défenseurs de la nature et raréfaction des espèces animales sensibles :

> Notre scie attaque à présent les années vingt, l'ère babittienne où tout se développait plus vite et plus fort qu'aujourd'hui, l'arrogance en particulier – jusqu'en 1929, quand les marchés boursiers s'effondrèrent. Si l'écho de cette chute parvint jusqu'à lui, notre chêne n'en laisse rien paraître. Il ne tient pas davantage compte des protestations d'amour du législateur en faveur des arbres : une loi sur les forêts nationales et les produits forestiers en 1927, la création d'une grande réserve dans les plaines alluviales du haut Mississipi en 1924 et une nouvelle politique forestière en 1921. Pas plus qu'il ne remarque la disparition de la dernière martre du Wisconsin, survenue en 1925, ou l'arrivée du premier sansonnet en 1923. [15, p. 27]

L'anthropomorphisme a pour fonction de susciter le décentrement éthique chez le lecteur, et ne tombe pas ici dans le travers, qu'on peut lui opposer dans d'autres contextes, qui consiste à ne voir partout que son propre reflet.

Le dernier paragraphe de « Février », à la fin de l'abattage de l'arbre, montre comment le bon *caretaker* trouvera sa place dans le cycle végétal. Leopold, devant le feu qui sera fait de ses bûches, dit ce qu'il fera des cendres du chêne : elles iront dans le verger, en reviendront peut-être sous la forme d'une pomme ou bien de l'« esprit d'entreprise d'un gros écureuil qui, pour des raisons ignorées de lui-même, éprouve une vive propension à planter des glands » [15, p. 36-7],

et l'ignorance de l'écureuil fait écho à l'humilité scientifique considérée par Leopold comme la marque d'une véritable éducation. Ainsi, observation, contemplation, travail, sont-ils tissés ensemble pour aboutir à la question des actes propres : soigner son verger. C'est du *care*, quand bien même toute l'attitude éthique de Leopold ne consiste pas uniquement en semblable *care*.

Il convient de ne pas caricaturer à l'inverse les éthiques du *care* comme pure et simple éthique du travail. L'admiration de la vie en éveil n'est-elle pas une des caractéristiques du *care* maternel lui-même ? Le *care* hospitalier se fait violent quand il ne comprend pas la dimension de retrait respectueux devant les besoins de l'autre. Certaines activités de *care*, plus généralement, comprennent aussi les dimensions d'observation, d'attente, de laisser-faire, de retrait respectueux, qui participent finalement à la satisfaction face au travail bien fait, toutes dimensions si bien décrites par Leopold dans sa relation à la nature proche. Les éthiques du *care* reprennent à leur compte, mais positivement, cette image d'un bon *care* qui sait se tenir en retrait (le malade ne doit pas devenir une souris de laboratoire, ni une machine à recevoir au risque d'en étouffer), tout en dénonçant les forces de rélégation rendant ce travail invisible : contre l'image du bon employé, de la bonne ménagère, dont le labeur doit tendre à se voir aussi peu que la poussière qu'on a fait disparaître.

Deuxième exemple, « Mai », le retour d'Argentine des pluviers montagnards, obéit à la même séquence rhétorique que « Février » : les longues pages racontant l'observation admirative laissent place à un dernier paragraphe rappelant que les lois de protection de cet oiseau migrateur sont arrivées juste à temps pour éviter sa pure et simple disparition sur les canapés des beaux dîners.

Troisième exemple, « Novembre », « Axe-in-hand », se demande quel arbre abattre pour le bien de la terre [15, p. 96]. C'est la hache à la main qu'on distingue un bon *conservationist* d'un autre : l'aspect pratique de cette définition la rapproche des perspectives du *care*. La bonne écologie, selon Leopold, demande une conscience de ce que chaque acte marque ce sur quoi on agit. Un coup de hache est une signature sur la face de la terre. Dans la description que donne Leopold de ses préférences propres d'amoureux des arbres (abattre un bouleau plutôt qu'un pin), l'acte est premier par rapport aux raisons, données « *ex post facto* » écrit-il [15, p. 73], déconcerté. Il résume son analyse dans les termes de l'amour préférentiel, devant la difficulté à en donner des raisons, qu'il égrène les unes après les autres sans qu'aucune ne suffise, comme par exemple le genre de vie animale se développant à l'ombre des pins plutôt que des bouleaux. Peut-être le pin « remue-t-il mes espoirs et mon imagination plus profondément que ne peut le faire le bouleau ? » [15, p. 98]

Rapprochons ceci de l'importance de l'imagination dans les éthiques du *care*. Dans *In a Different Voice*, l'imagination est considérée comme une vertu morale, une alternative à la généralisation, quand il s'agit de se mettre à la place d'autrui. Dans la première partie, la petite Amy, interrogée dans les enquêtes sur le développement moral des enfants selon leur sexe, supplée aux dilemmes moraux qui lui sont posés, afin de les résoudre, une narration de relations qui s'étendent dans le temps[11] : elle construit par l'exercice de l'imagination un cadre où le problème moral puisse réellement surgir, et où une solution réelle puisse être trouvée, sans les aborder sous l'aspect de problèmes logiques, pour lesquels il faudrait trouver quelque bonne suite de raisonnements arrivant au résultat. En acceptant de faire entrer la participation imaginative

[11] *Cf.* mon « Baier et la critique du libéralisme moral » [20].

dans un contexte comme l'écologie, on ouvre aussitôt cependant le risque de l'anthropomorphisme : celui-ci est assurément présent dans l'*Almanach*, et a pu en étonner plus d'un, avec ses apparences ascientifiques, mais Leopold l'assume pleinement pour le sens éthique que revêt cette participation imaginative à la vie des animaux et des plantes. Le risque, inhérent à semblable participation, est aussi celui de la partialité. Avec ces risques ouverts et assumés, il s'agira toujours de « *something more than good intentions* » [15, p. 75].

Dès que l'on creuse dans le détail des pratiques, l'éthique de Leopold n'est plus l'éthique du bien et du mal qu'elle peut paraître quand on ne lit que la définition du juste, ou qu'on s'arrête à des expressions comme « *for the good of the land* ». Ces termes pesants sont abandonnés sous la plume de l'auteur quand il entre dans les détails de son action écologique, qui réclame une description plus fine, aussitôt demandée d'ailleurs par l'entrelacement des questions éthiques, esthétiques, scientifiques et pratiques apparaissant au cœur même de la définition du juste. Il s'agit d'ouvrir une nouvelle manière de vivre une éthique de la nature, et non quelque système d'obligation défini de manière étrangère à ce dont on se soucie véritablement. Quand bien même la dernière section aurait une dimension généralisatrice, semblant quitter le point de départ dans la concrétude des mois, pour transformer l'almanach *in fine* en éthique, il s'agit de motiver à l'issue de l'éthique le bien-fondé de ce point de départ.

Ce *care*, trop humain, soulèvera immanquablement le problème de sa particularité premièrement, et deuxièmement, de l'ambivalence qui en découlera : que valent pour nous les préférences leopoldiennes pour les pins, nous importent-elles seulement ? Toute éthique du proche et de la pratique est confrontée[12] à ces difficultés. Les limites d'une éthique de la valeur non-incarnée, par contre, est qu'elle évite précisément la confrontation, la laissant survenir au second temps de l'« application ». Les éthiques du *care*, tout comme l'éthique leopoldienne, sont résolument contextuelles. Elles ne croient pas en la possibilité de résoudre par l'invocation de principes abstraits les problèmes moraux, ne croient pas même en la nécessité pour qu'une éthique soit saine, que les dilemmes qu'elle pose soient tous résolvables : il n'y a pas d'éviction possible de la tragédie, et l'*Almanach*, pour heureux qu'il soit et comme tout ouvrage sur l'environnement, est aussi parsemé de notices nécrologiques — la dernière martre du Wisconsin, et tout ce que le combat du pionnier avec la Prairie, que Leopold ne méprise en rien, a pu entraîner de perte. Il le dit bien en avant-propos : la question écologique est d'entrée de jeu une affaire de degré.

Si on voulait répliquer que les goûts écologiques tels que Leopold les présente (les pins) ne se défendent pas de la même manière que les jugements moraux, et qu'on trouve une variété de droit dans les premières (relevant en partie au moins de l'esthétique) qui serait proprement scandaleuse dans la seconde, il faudrait d'abord répondre du côté de Leopold qu'il se situe très loin du genre de partition entre science, éthique et esthétique à laquelle un certain héritage kantien nous a habitués. Prenons un exemple plus carré : si un être humain trouve à son goût l'étendue

[12] *Cf.* la philosophie passionnelle de la morale défendue par Stanley Cavell, qu'il enracine dans l'histoire de la philosophie américaine, en particulier chez Emerson. *Cf.* par exemple « Passionate and performative utterance » [6], qui exprime fortement, dans une relecture de la philosophie des actes de langage d'Austin, sa volonté d'enraciner la philosophie morale dans la confrontation, et dans ce qu'elle nous coûte, jusqu'au sang s'il le faut. Cette philosophie passionnelle de la morale prend une dimension nouvelle si on la croise avec les questions environnementales, où l'affaire est, assurément, passionnée.

désolée qu'est devenue la Mer d'Aral, si cette « beauté » ne lui paraît pas sinistre, mais lui plaît, alors nous aurions affaire, depuis le point de vue de la *Land ethic*, à une nature humaine pervertie. Cette perversion n'est pas seconde par rapport à quelque fondement pur de l'éthique, qui exclurait l'esthétique, pour ne la recevoir que dans un second temps, via le détour par notre simple humanité. La corde tissée par science et savoirs-faire, plaisir esthétique et sentiment éthique, est inextricable dans l'éthique leopoldienne. *Something more than good intentions*, en tout cas : non pas quelque valeur en soi placée dans les êtres naturels indépendamment de toute relation à l'humanité, et auxquels nos bonnes intentions seraient attachées comme à leur garant, mais ce que ces êtres sont et signifient pour moi et nous (où la dernière conjonction n'est certes pas un donné, mais matière à confrontation), de la pratique régulière du bûcheronnage, chez Leopold, à celle de la contemplation vespérale.

Sur la perversion, pensons à la manière dont Leopold aborde le souci de la nature animale, et ce que cela fait à l'être humain que de se trouver face à un animal. Il considère que la présence de l'animal sollicite chez le jeune enfant une réaction instinctive : le plaisir intense à la vue et à la poursuite de l'animal sont tissés *into the very fiber of the race*. Leopold est loin des éthiques environnementales associées au végétarisme, et à la question, contemporaine dans les pays occidentaux, d'un droit des animaux qui interdirait leur consommation. Le souci de la nature n'appellera donc pas chez Leopold une critique de la chasse et de la nourriture carnée. Ce souci apparaîtra sous la forme d'un intérêt et d'une sensibilité primitives, associés primivement à la quête de nourriture, qui devront ensuite être sublimés en une éducation du comportement face à l'animal, quel que soit le genre d'intérêt qu'on privilégiera chez l'enfant pour l'animal : observer, photographier, chasser, etc. Un être humain qui ne se sentirait aucunement sollicité par l'animal serait anormal, dit Leopold, dont je citerai le texte en anglais pour l'apparition, en contexte négatif, du terme de *care* qu'il contient :

> A man may not care for golf and still be human. But the man who does not like to see, hunt, photograph, or otherwise outwit birds or animals is hardly normal. [15, p. 227]

On ouvre une pensée de la nature humaine. Et place il y a pour débat.

6. *Care* ET PROTECTION

Des traits communs importants unissent donc l'éthique environnementale de Leopold et les éthiques du *care*. Revenons cependant sur la préservation, dont nous disions plus haut qu'elle n'entrait que partiellement dans la catégorie du *care*.

Peu après sa définition élargie du *care*, Tronto ouvre une exploration des concepts qui peuvent ou non tomber sous cette définition. D'abord, elle donne des exemples de ce qui n'est pas du *care* : la recherche du plaisir, l'activité créatrice, la production, la destruction. Nous avons vu comment les actes de *care* dans l'*Almanach* intervenaient dans le sillage d'activités qui sont d'abord d'une autre sorte, mais qui participent à la construction d'une attitude globale de souci pour l'environnement : recherche du plaisir (contemplation de la nature, promenades dans les bois, chasse et pêche), production (planter des pins), destruction (de l'arbre à la hache, pour se chauffer). Ensuite, Tronto distingue des activités mixtes :

> (...) certaines activités sont, tout à la fois, partiellement orientées vers le *care* et partiellement dirigées vers une autre fin. La protection en est un exemple. [22, p. 145]

Qu'elle définit ainsi :

> Par protection, je me réfère à ce qui permet d'éviter les irruptions de violence ou d'autres formes de perturbation dans notre vie quotidienne. [22, p. 145]

La protection est en lien étroit avec le *care* dans la mesure où elle a bien pour but le maintien et la perpétuation du monde. Pourtant, il y a des différences, soulignées par Tronto, qui lui font exclure la protection du champ de son ouvrage, différences qui importent directement pour notre cas environnemental, puisque préserver est protéger :

> Dans la perspective du *care*, ce qui fonde l'action est la saisie des préoccupations et des besoins des autres. La protection présuppose les intentions malfaisantes et les menaces auxquelles autrui est susceptible d'exposer le sujet ou le groupe et elle exige une réponse à ce danger potentiel. [22, p. 146]

Tronto cite l'exemple éclairant des missions humanitaires menées par l'armée américaine : les mêmes troupes ne peuvent jouer les rôles tour à tour de protecteurs armés, autorisés à une violence calibrée, et d'humanitaires, dont les pratiques supposent une disposition au *care*. Second point important, il y a une discontinuité possible de la protection :

> (...) tandis que le *care* implique un forme de relation active, la protection ne doit pas nécessairement se poursuivre dans le temps. [22, p. 146]

Si on protège pour bloquer un geste violent, alors la protection s'arrête quand la violence cesse. Le *care* orienté vers les besoins des autres ne s'arrête qu'à la cessation de ces besoins, dont la durée est d'une autre sorte, dépendant des rythmes de la vie et du corps, et aura rarement la ponctualité de la protection. (Il y a des épisodes longs de *care*, comme le *care* parental. Ceci dit, il y a aussi des épisodes courts comme la prise en charge d'une entorse, qui se projettera cependant sur la durée des soins que le blessé devra se dispenser à lui-même : un bon *care* se projette dans la durée du vivant.)

Explorons cette dernière différence, celle de la durée. Suppose-t-elle que la protection ne soit pas un besoin constant associé au développement harmonieux de la vie ? Que dire dans ce cas, par exemple, du maintien des frontières d'un état par la présence de forces armées dans cet état : cela est constant, et constitue une forme de protection assurant les besoins fondamentaux de sécurité de ses membres. Serait-ce dans cette mesure du *care* ? Les dispositions d'esprit sont cependant indéniablement et franchement différentes : dissuader n'est pas soigner. Considérons une autre objection qui viendrait du côté du *care* parental : protéger l'enfant par la présence continue d'un des deux parents à ses côtés (sinon d'un adulte en contexte scolaire ou de sortie), n'est-ce pas du *care* ? N'est-ce pas être guidé par les besoins de l'enfant ? En quoi faire rempart de sa force d'adulte contre une agression possible de l'enfant, n'est-ce pas prendre soin de lui ? Le point de Tronto est ici clair : les activités de déploiement de force, même si elles peuvent servir les fins du *care*, c'est-à-dire le bien-être de la personne, ne sont pas du *care*, en ce que l'action elle-même et la cause de l'action sont de l'ordre de la violence, ou de la menace de violence, qu'on ne trouve pas dans l'activité de *care* (à moins que, non contrôlée, elle sombre dans l'abus : *cf.* les problèmes de l'ambivalence du *care*). Ce qui permet de donner des limites claires au concept.

Si on ne peut inclure tout bonnement la protection dans le *care*, ceci implique qu'on ne peut ranger les éthiques de l'environnement directement sous le chapeau des éthiques du *care*. Distinguons deux dimensions dans les éthiques environnementales pour voir où s'effectue l'inclusion partielle que nous avons mis concrètement en évidence plus haut avec l'*Almanach* : dimension

de protection et activités de *care* proprement dite. La dimension de protection dans les pratiques environnementales ne relève du *care* que par les fins, qui sont identiques : maintenir, perpétuer, réparer le monde qui nous entoure. Alors que l'acte qui réalise la protection n'en relève pas : déploiement de force ou menace. Mais l'éthique environnementale comprend aussi une dimension par laquelle elle demande qu'on prenne soin de, et pas seulement qu'on protège, l'environnement. Cette dimension de l'éthique environnementale est incluse dans les perspectives du *care*. L'*Almanach* acueille tant de la protection que du *care* proprement dit : soigner la terre de son verger est du *care*, mais les lois de protection des animaux sauvages sont des barrières destinées à arrêter une violence.

7. *Care* ET *wilderness*

Sur le fondement de cette distinction entre *care* et protection, on pourrait donner raison à l'objection soulevée par C. Larrère à propos des relations entre *care* et environnement. Elle affirme le caractère antithétique du *care* et de la *wilderness*[13] : là où il y a de la *wilderness*, il ne peut plus y avoir du *care*, mais au mieux une protection, où la préservation est d'autant plus efficace qu'elle est animée par un principe de limitation de l'intervention humaine. Le monde sauvage (ce qu'il en reste) est protégé, préservé, via des politiques gouvernementales (zônes interdites), nécessitant la puissance de l'état. Cette non-intervention, par laquelle s'effectue la protection de l'environnement, n'est par définition pas du *care-giving*, bien que les interventions *in situ* des savoirs-faires écologiques puissent en être : pensons à ces cas d'urgence liés à des catastrophes écologiques, comme par exemple les marées noires, où l'on se retrouve en plein *care* pour les goélands mazoutés de Bretagne ou les phoques d'Alaska surnageant d'une nappe de pétrole.

D'un autre côté, l'argumentaire de Leopold va dans le sens d'une exhortation au *care* qui englobe le monde sauvage : la dernière partie décrit la *Wilderness* comme un organisme malade (*wild* est parfois opposé directement à *sick*), et ce qu'elle demande, c'est un traitement, *the cure of sick land*, où l'on retrouve jusqu'aux termes du *care* médical. On a déjà évoqué l'anthropomorphisme imprégnant son écriture. Une des façons de l'expliquer est qu'il s'agit de voir la nature animale et végétale comme beaucoup plus proche de nous que ce que nous avons tendance à croire, de la voir à la manière de Leopold précisément. Comme une continuation de notre être, sans que la percée culturelle soit suffisante pour nous faire oublier une communauté de destin. Il ne s'agit pas juste de créer des espaces protégés (où nous ne devrions pas mettre le pied, mais où les pipe-lines traversent de toutes façons les rivières) : la protection sans le souci de l'équilibre de la montagne voisine, ou plus lointaine, nous éloigne de la nature. Nous risquons de tomber du côté de ceux qui font pousser les arbres (ou les protègent) pour leur seule cellulose, ceux qui les exploitent *like cabbages*, écrit Leopold. Si on supprime tout *care* pour le monde sauvage, le risque est de voir revenir l'indifférence. Comment entendre l'exhortation au *care* malgré le fait avéré que la *wilderness* demande tout sauf qu'on prenne régulièrement soin d'elle ?

La distinction des différentes phases du *care* posée par Tronto est ici féconde. Le *care* environnemental associé à la *wilderness* devrait se borner aux deux premières phases : *caring about*

[13]Conférence au colloque *Care, éthique, sciences sociales*, Paris, juin 2010.

(identification du besoin, désir d'y répondre), et *taking care* (prise en charge, par exemple politique ou financière). Ensuite, les barrières sont posées, et idéalement, le *care* s'arrête là. La phase du *care-giving* ne devrait pas exister dans le contexte de la *wilderness*, qui prend soin d'elle-même ; définitoirement, la *wilderness* n'est pas *care-receiver*. L'entrée en jeu d'une phase 3 signale que blessure a été faite. C'est malheureusement là que *care* et *wilderness* se rejoignent *de facto*, quoique sous la catégorie de l'exception, trop souvent réitérée. Si on était tenté de se rabattre ici sur la seule protection, soulignons que la phase d'action du *care* environnemental est bien de l'ordre de la prodigation de soins, et non du déploiement de force : le nettoyage des côtes polluées par les nappes de pétrole en est un exemple quasi-ménager.

RÉFÉRENCES

[1] EMILY ABEL & MARGARET NELSON (eds.), *Circles of Care : Work and Identity in Women's Lives*, SUNY, 1990.

[2] HICHAM-STÉPHANE AFEISSA (ed.), *Éthique de l'environnement*, Vrin, 2007.

[3] ANNETTE BAIER, *Postures of the Mind*, Methuen, 1985.

[4] JOCELYN BENOIST ET AL., *Quelle philosophie pour le XXIème siècle ? L'Organon du nouveau siècle*, Gallimard / Centre Pompidou, 2001.

[5] JOHN BAIRD CALLICOTT, *In Defense of the Land Ethic : Essays in Environmental Philosophy*, SUNY Press, 1989.

[6] STANLEY CAVELL, « Passionate and Performative Utterance », in *Philosophy The Day After Tomorrow*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2005, pp. 155–191, tr. fr. *La passion* par P.-E. Dauzat, in J. Benoist *et al.*, *Quelle philosophie pour le XXIème siècle ?* [4, pp. 333-386].

[7] BERENICE FISHER & JOAN TRONTO, « Towards a Feminist Theory of Care », in Abel & Nelson [1], pp. 35–62.

[8] CAROL GILLIGAN, *In a Different Voice : Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, 1982. Seconde éd. avec nouvelle introduction 1993. Tr. fr. *Une si grande différence* par A. Kwiatek, Flammarion, Paris, 1986.

[9] VIRGINIA HELD (ed.), *Justice and Care : Essential Readings in Feminist Ethics*, Westview Press, 1995.

[10] VIRGINIA HELD, *The Ethics of Care : Personal, Political and Global*, Oxford University Press, 2006.

[11] CATHERINE LARRÈRE, *Les philosophies de l'environnement*, PUF, 1997.

[12] CATHERINE LARRÈRE & RAPHAËL LARRÈRE, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Aubier, 1997.

[13] SANDRA LAUGIER, PASCALE MOLINIER & PATRICIA PAPERMAN (eds.), *Qu'est-ce que le* care *? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Payot, 2009.

[14] SANDRA LAUGIER & PATRICIA PAPERMAN (eds.), *Le souci des autres. Éthique et politique du Care*, Raisons pratiques, vol. 16, Éditions de l'EHESS, 2005.

[15] ALDO LEOPOLD, *A Sand County Almanac*, Oxford University Press, 1949, ed. ang. citée : Ballantine Books, NY, 1970. Tr. fr. *Almanach d'un comté des sables* par Anna Gibson, Flammarion, Paris, 2000.

[16] SUSAN MOLLER OKIN, *Women in Western Political Thought*, Princeton University Press, 1979.

[17] SUSAN MOLLER OKIN, *Justice, Gender and the Family*, Basic Books, 1991.

[18] VAL PLUMWOOD, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, 1993.

[19] VAL PLUMWOOD, *Environmental Culture. The Ecological Crisis of Reason*, Routledge, 2002.

[20] LAYLA RAÏD, « Baier et la critique du libéralisme moral », *Raisons pratiques* (2005), pp. 247–262.

[21] LAYLA RAÏD, « Care et politique chez Joan Tronto », in *Qu'est-ce que le* care *? Souci des autres, sensibilité, responsabilité* (Sandra Laugier, Pascale Molinier & Patricia. Paperman, eds.), Payot, 2009, pp. 57–87.

[22] JOAN TRONTO, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, 1993. Tr. fr. *Un monde vulnérable. Pour une politique du care* par H. Maury, La Découverte, Paris, 2009.

[23] KAREN WARREN, *Ecological Feminism*, Routledge, 1994.
[24] KAREN WARREN (ed.), *Ecofeminist Philosophy : A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*, Rowman and Littlefields, 2000.
[25] KAREN WARREN, « Le pouvoir et la promesse de l'écoféminisme », *Multitudes* **36** (2009), pp. 170–176.